

55. Tasavvufi Şiirin z: Mana**Yeşim IŐIK BAĐRIAIK¹****APA:** Işık Bağrıaçık,Y. (2023). Tasavvufi Şiirin z: Mana. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (33), 935-948. DOI: 10.29000/rumelide.1273959**Öz**

Batı'da ortaya çıkan modern düşünce ve ideolojilerin İnan'a nüfuz etmeye başlamasıyla klasik dönem Şiiri eleştirilere maruz kalmıştır. Modern İnan Şiirinin oluşma sürecinde birçok Şair ve yazar, Batı menşeli modern düşüncelerin etkisiyle İnan Őairlerini, Şiirlerinde anlam ve içeriğe kıymet vermedikleri gerekçesiyle eleştirilmiştir. Klasik dönem İnan Şiirinde genellikle Şiirin Őekilsel zelliklerinin ön planda olduğu doğru olsa da Şiirin anlam dünyası görmezden gelinmemiştir. Özellikle dinî ve tasavvufi Şiirlerde Şairler halkı bilgilendirmeye, ahlki anlamda insanları iyiye ve doğruya ileten eserler kaleme almaya zen göstermişlerdir. Öncelikle nesir olarak kaleme alınan dinî-tasavvufi eserler Farsça hikmetli Şiirin oluşmasına zemin hazırlamış ve zamanla ahlki konular Şiirin asli konularından biri haline gelmiştir. Gerek sfi geleneğine bir tekkeye bağlanarak aktif bir Şekilde katılan gerekse tasavvufi öğretiye gönülden bağlı olan Şairler Şiirlerinde Őekilden çok manaya önem vermişlerdir. Şiirin Şekli özelliklerini de göz ardı etmeyen bu Şairlerin Şiiri "düşünce ve inançlarını ifade etmede bir araç olarak algıladıkları" söylenebilir. Bu alışmada İslmi öğretiye merkeze alarak Şiirlerinde dinî ve ahlki konulara yer veren ve halka rehberlik eden klasik dönem İnanlı Şairlerin; Seni-i Gaznevî, Ferîdüddin Attâr Nişâbûrî, Sa'di-i Őirzi, Mevlânâ Celleddin-i Rmi ve Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Őirzi'nin, Şiirlerinden rnekler verilerek manaya verdikleri önem gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın kapsamı tarafımızdan ismi anılan Őairlerle sınırlandırılmıştır, bu yüzden sadece söz konusu Şairlerin Şiire bakış aırlarının yanı sıra Şiirlerinden rnekler verilecektir.

Anahtar kelimeler: İnan Şiiri, tasavvuf, Şiirde mana, edebî eleştiri**The essence of sufi poetry: Meaning****Abstract**

As soon as modern thoughts and ideologies which had been occurred in the West started to penetrate into Iran, the poetry of Classical period were exposed to criticisms in many ways. In the process of the formation of modern Iranian poetry, under the influence of western thoughts many poets and writers are criticized on account of the fact that they haven't appreciated the meaning and semantic. Although it is true that the form of the poem is at the forefront in classical Persian poetry, the semantic world of the poem has not been ignored. Especially in religious and mystical texts, poets had taken care of giving information to the public and writing books which conveyed people to the best and the truth. First of all, religious-mystical works written as prose paved the way for the creation of Persian religious-mystical poetry, and in time, religious and moral issues became one of the main subjects of poetry. The poets, who were both active in the sufi tradition by being connected to a lodge, and wholeheartedly devoted to the Sufi teaching assign importance to the meaning rather than the form in their poems. It can be said that the poets who have taken into consideration the form of poetry

¹ Dr. ğr. yesi, Ankara Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Fars Dili ve Edebiyatı, (Ankara, Türkiye) yesimisik_29@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4603-8990 [Araştırma makalesi, Makale kayıt tarihi: 31.01.2023 kabul tarihi: 20.04.2023; DOI: 10.29000/rumelide.1273959]

and the aesthetic value perceived the poetry as a tool of expressing their thoughts and beliefs. In this study it will be tried to illustrate the importance which was assigned by the classical Iranian poets who Sanai Ghaznavi, Fariduddin Attar, Saadi Shirazi, Jalal ad-Din Muhammad Rumi, Hafez-i Shirazi, the by giving examples from the poems of classical Iranian poets who can guide the public and give a large place for religious and moral issues in their poems the by centering the Islamic teaching. Since the scope of the study is limited, the leading names of the poets of the classical period will be emphasized and samples from their poems will be given.

Keywords: Persian poetry, mysticism, meaning in poetry, literary criticism

Giriş

İranlı edebiyat çevrelerinin Batı'nın modern düşünceleri ve ideolojileri ile tanışması neticesinde klasik İran edebiyatına karşı eleştirel yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Modern dönemde bir taraftan araştırmacılar diğer taraftan şair ve yazarlar klasik İran şiirini “toplumdan kopuk olduğu, daha çok duygu ve hayalleri ifade ettiği” gerekçesiyle eleştirmişlerdir. İran'da 1900'lü yıllarda yaygınlık kazanmaya başlayan bu tarz düşüncelerin ilk yansımalarını Mîrzâ Fethali Ahundzâde'nin eserlerinde görmek mümkündür. Ahundzâde'ye göre klasik dönem şairleri, şiirlerinde bireysel duygularını ifade etmişler, âşık-mâşûk ilişkisinden öteye geçememişler, gerçeklerle örtüşmeyen, içi boş şiirler kaleme almışlardır (Ahundzâde, s. 38, 1395 & s. 31, 1351). Ahundzâde'nin öncülük ettiği bu düşünce tarzı kendinden sonraki birçok İranlı şair ve yazarı etkilemiştir. Klasik dönem şairlerinin içeriğe önem vermediği, topluma hitap etmediği ve sadece şiirin şekline önem verdiği görüşü yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda İran edebiyatına Arap edebiyatından girmiş olan “şiirde kelamın mı yoksa mananın mı öncelikli olması” hususu (Şemîsâ, 1391, s.49), modern dönemde de tekrar tartışma konusu olmuştur.

Hicri şemsi I. ve II. yüzyılın ilk yarısında Sâsânî İmparatorluğunun Müslüman Arapların nüfuzuna girmesiyle İranlılar zamanla Müslümanlığı kabul ederek yeni bir din, kültür ve edebiyatın etkisine girmişlerdir (Hüsrevî ve Beyât, 1387, s. 90). İranlıların yeni bir kültüre, dine uyum sağlamaları, İslâmî kültür ve düşüncesini belli bir mantık çevresinde kabulü zaman almıştır. H.ş. II. yüzyılda temeli atılan ve şekillenen İran İslam anlayışı özellikle fikir ve düşünce bakımından III. yüzyıldan itibaren ilk ürünlerini vermeye başlamıştır (Şâhrohî, 1387, s. 185-190). Bu yıllarda elde edilen ilmî, dinî ve edebî kazanımların ardından H.ş IV. yüzyıl ve V. yüzyıllarda nazım ve nesir alanında verilen eserlerle tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. H.ş III. yüzyılda Horasan bölgesinde görülen Bâyezîd Bistâmî (ö.234)'nin öğrencilerinin tasavvufî eğitim ve öğrenimleri sonraki yüzyıllarda artarak devam etmiştir (Safâ, 1386, s. 71-75). Deri Farsçasıyla ilk edebî eserlerin verilmesinin ardından H.ş. V. yüzyıldan itibaren şiir ve şairlik hakkında farklı görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır. Bu yüzyılda İran coğrafyasında edebî eserlerin değerlendirilmesinde nakd-i fennî (şiirin tekniği ile ilgili eleştiri) ve nakd-i ma'na (şiirin anlamı ile ilgili eleştiri) kavramları geçerli olmaya başlamıştır. Belagat, beyan, aruz, kafiye, redif gibi konuları esas alan nakd-i fennî anlayışı, şiirin estetik değerini aruz vezni, dilbilgisi, belagat ve dil ile ilgili meseleler üzerinden ele almıştır. Nakd-i ma'na anlayışı ise şiirdeki anlamı esas almıştır (Dergâhî, 1378, s. 110).

Tasavvuf alanında yazılan mensur eserlerin kaynaklık ettiği tasavvufî şiirlerde İslam'ın ölçütlerine göre şiirlerde mana en önemli unsur olmuştur. Bu bağlamda iyi, güzel ve İslâmî açıdan uygun bir şiirin nasıl olması gerektiği ile ilgili yorumlar şairler üzerinde etkili olmuştur. İslam âlimleri; kişileri kötülüğe sevk etmeyen, eğiten, doğruya ve iyiye yönlendiren şiirler yazılmasını salık vererek şiirde manayı ön planda tutmuşlardır. Bu bağlamda Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505) şiiri dinî ölçülere göre değerlendiren isimlerdendir. Gazzâlî'yi birçok kişiden ayıran onun dinî bakış açısının

yanı sıra akli delileri de hesaba katan bir âlim olmasıdır. Kimyâ-i Saâdet adlı eserinde Gazzâlî; müslümanları hicvederek onları alaylı yazılarla kötümeyi (ty, s. 278), bir kişiyi övmek için yalan söylemeyi, zalimi övüp önünde eğilip saygı göstermeyi onaylamaz (ty, s. 266). Bununla birlikte şiirde ölçülü ve nağmeli sözlerin etkili olduğunu (ty, s. 344), teşbih yoluyla söylenenleri, görünüşte yalan da olsa, haram saymamıştır (ty, s. 433). Övgünün kişiyi kibre sürüklediğine değinen (ty, s. 454) Gazzâlî güzel anlamı olan ve insanda olumlu duygular uyandıran şiirleri onaylamış (ty, s. 335) kadınlara duyulan aşkı ve güzellerin tasvirini yapan (ty, s. 400) insanda şehvi duyguları uyandıran şiirleri çirkin bulmuştur (ty, s. 337).

Benzer şekilde Keşfü'l-Mahcûb'un yazarı Hucvîrî (ö. 465)'ye göre; anlamı iyi ve güzel olan söz gibi şiirin de anlam olarak güzeli helal, çirkinini haramdır. Gıybet, kınama, iftira ve küfür gibi çirkin sözlerin nesirle de nazımla da dile getirilmesi uygun değildir. Ahlâkî anlamda öğretici, nasihat edici, hikmet içeren sözler helaldir (Hucvîrî, 1926, s. 518-519).

Sûfilerin, İslam âlimlerinin yazdığı ilmî kitaplarda ve nazari fikirlerle şekillenen tasavvufî şiirlerinde bakış açıları tamamen aynı olmasa da genel olarak manayı ön planda tuttıkları söylenebilir. Sûfiler kaleme aldıkları temsili manzum hikâyelerde okuyucunun hikâyedeki, lafzın değil, bâtını, anlamı kavramasını arzu etmişlerdir. Ahlâkî, irfânî, dinî ya da siyasî bir düşünceyi ya da mesajı ileten temsili hikâyelerde şairlerin amacı yaşamın iyi ve kötü yönlerini göstermek, kişiyi belli bir olgunluğa erdirmek, mutluluk ve kurtuluş yolunu göstermektir. Bu bağlamda İran şiirinde dinî şiiri temel alan, ahlâkî öğretiyi dinî anlayışla mezceden birçok isimden bahsedilebilir. Hatta klasik İran şiirinde padişahları överek geçim kaynağı sağlayan kaside şairlerinin dahi dinî hikmeti ön planda tutan şiirleriyle karşılaşmak mümkündür. Mesela hiciv ve kasideleriyle ünlü Evhadüddin Enverî ibretlik hikâyelerin anlatıldığı temsil ve vaaz içerikli şiirler yazmaktan geri kalmamıştır. Aynı şekilde kasideleriyle ünlü Hakânî Şîrvânî de hayatının son dönemlerinde tasavvufa yönelik uzlete çekilmiş şiirlerinde methiye yazarak geçim sağlamayı kınamış, kanaat etmeyi övmüştür:

آتش دهم به روح طبیعی به جای نان

ز این بیش آبروی نریزم برای نان

در خون جان شوم، نشوم آشنای نان

حون جگر خورم، خورم نان ناکسان

(Seccâdî, 1388, s. 78) گر ز این سپس چو سگ دوم اندر قفای نان

با این پلنگ همتی از سگ بتر بوم

Bundan daha fazla ekmek için el açmam; hayvani ruhuma ekmek yerine ateş veririm

çiğirimin kanını içerim yine de değersiz kişilerin ekmeğini yemem; kan içinde ölürüm ekmeği bilmem

Bu kaplan gibi izzetinefsim ile köpekten daha aşağı olurum; bundan sonra ekmek peşinde köpek gibi koşarsam

Bu şiirde görüldüğü gibi kaside şairleri övgü şiiriyle geçimlerini sağlamalarına karşın methiye şairliğinin övülecek, taktir edilecek bir yönünün olmadığını itiraf etmişlerdir. İran şiirinde methiye şairliğini yeren pek çok örnek bulmak mümkündür.

İran şiirinde anlamın ön planda olduğu tasavvufî şiir anlayışı Senâî-i Gaznevî ile başlar ve Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî ile zirve noktasına ulaşır (Şemîsâ, 1386, s. 93). Bu bağlamda şiirlerinde manayı merkeze alan şairler üzerinde durularak bu şairlerin şiirleri ile ahlâkî öğretileri arasındaki bağlantıyı yansıtan şiirlerinden örnekler verilecektir. çalışmada üzerinde durulacak olan şairler

sırasıyla; Senâî-i Gaznevî, Ferîdüddin Attâr Nişâbüri, Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî'dir. Elbette İran edebiyatında bahsi geçen dönemlerde ve sonrasında şiirlerinde manayı önceleyen başka şairler de vardır, fakat zikredilen şairler şairlik yeteneği ve düşünce dünyası olarak diğer şairlerin de öykündüğü zirve isimlerdir. Bu yüzden eserlerinde şiirin, sözün, ahlâkî öğretinin ve mananın değerini hem edebî hem de mana açısından en iyi ortaya koyduğunu düşündüğümüz bu isimlerin şiirlerinden örnekler vermeyi yeğledik.

Şiirlerinde Mananın Ön Planda Olduğu Şairler ve Şiirlerinden Örnekler

Senâî-i Gaznevî (ö. 525) klasik İran şiirinde dinî içerikli hikmetli şiirler söz konusu olunca ilk akla gelen isimlerdendir. Belli bir dönem saray şairliği yapan şair, methiye şairliğini mekruh görerek zühde yönelmiştir. Tasavvufa yöneldikten sonra düşünce dünyası tamamen değişen Senâî şüphesiz klasik İran şiirinde üslubun değişmesinde, yeni ve farklı bir şiir söyleminin gelişmesinde etkili olan isimlerdendir (Safâ, 1386, s. 272-276). Bu bağlamda onun şiiri tasavvufî ve dini, hikmetli gerçeklerden neş'et etmektedir. Şiirinde hadis, ayet ve Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssalara yer vererek istediği mesajı akli delillerle ispatlamaya çalışan şair dünyevi bağlardan sıyrılarak hakikat sırrını Kur'an'da aramıştır. Gerçek dini, uçsuz bucaksız bir aşk gibi algılamış, şiiri Hakk'a olan aşkın bir göstergesi saymıştır.

Şiirlerinde insanları erdemli davranışlara yönlendirmeye çalışan Senâî okuyucularına insanın yüce değerlerini dünyada maddi unsurlara feda etmemelerini, insanlığa faydası olan işler yapmalarını, hırs ve kibirden sakınmalarını önermiş, dünyadaki en büyük zenginliğin kanaat olduğuna vurgu yapmıştır:

هر که را ملک فناعت شد مسلم بر زمین	ز آسمان بر دولت او آفرین باد آفرین
عزّ دین از جاه دنیا کس نجست اندر جهان	جاه دنیا را چکارست ای پسر با عزّ دین
رستکاری هر دو عالم در کم آزاری بود	از بد اندیشان بترس و با کم‌آزاران نشین
مر ترا گفتند دست از مردمان کوتاه کن	تو چرا چون ابلهان کوتاه کردی آستین
نامه کوتاه نکو باشد به هنگام حساب	جامه کوتاه چه خواهی کرد ای کوتاه بین
ای برآورده سر کبر از گریبان نفاق	نه بر عنایت یار و نه بقزایی قرین
سبلیت خود پست کردی دولت مست از آن	پستی و هستی بد آید هستی و پستی گزین
تو به خرسندی بدل کن حرص را گر مردمی	کاولین نعم‌البذل شد آخرین بس‌القرین
هیچ بیرون نیست کار این جهان از نیک و بد	رحمت فردوس از آنست و عذاب گور ازین
یک زمان ز آب شریعت آتش شهوت بکش	پس عوض بستان تو دیوی را هزاران حور عین
دل چو مردان سرد کن زین خاکدان بی‌وفا	آن گهی بستان کلید قصر فردوس برین (Senâî, 1362, s. 556-557)

Yeryüzünde kanaat mülküne sahip olanın; asuman bahtım övsün, bahtını

Cihanda dünya makamlarından dinin yüceliğini aramadı kimse; ey oğul! Dünyada makamın ne işi olur dinin yüceliğiyle

Her iki âlemde kurtuluş incitmekten geçer; insanların kötülüğünü düşünenlerden kork ve onları incitmeyenlerle otur kalk

Halktan elini eteğini çek dediklerinde, neden ahmaklar gibi çektin elini eteğini

Hesap tasfiye edilirken hesap defterinin kısa olması iyidir; ey dar görüşlü! Neden kısa elbiseli sûfler gibi olmak istiyorsun

Ey nifak yakasından kibir başını çıkararak; ne inayette faydan vardır ne zühtlüğe yakınlığın

Varlığını alçalttın gönlün mest olsa da, varlığa alçaklık yakışmaz varlığına tevazuyu seç

İnsan eğer tamahkârlığa karşı kanaati yeğle; ki ilki iyi bir takas sonuncusu kötü

Bu dünyada işler ya iyi ya da kötüdür, Firdevs cennetinin rahmeti iyilikle, kabir azabı kötülükle

Şeriat suyundan çek şehvet ateşini bir anda; böylece değişir bahçedeki şeytan binlerce huriyle

Yiğitler gibi bu vefasız dünyadan yüz çevir; o an yüce Firdevs kasrının anahtarını elde edersin

Kanaati her şeyin üzerinde gören şair salih kişinin dünya mal ve makamları ile işi olmayacağını, insanların yararına işler yaparak, tevazu ile yüceleceğini ifade etmiş, kişinin salih amellerinin ya da çirkin davranışlarının karşılığını mutlaka alacağını belirterek ahiret inancına vurgu yapmıştır.

Ferîdüddin Attâr Nişâbü'rî (ö. 618) İran tasavvuf şiirinin olgunlaşma sürecinde ismi anılması gereken isimlerdendir. Attâr, Senâî-yi Gaznevî'den sonra İran tasavvuf edebiyatının ikinci zirvesi olarak görülmektedir (Attâr, a-1388, s. 21). Fars edebiyat tarihinde şiirin anlam boyutuna derinlemesine eğilen şairlerdendir (Pûrcevâdî, 1366, s. 407). Arif ve hekim vasfıyla ön planda olan Attâr edebî eleştiriye dair bir kitap yazmamıştır, fakat mesnevilerinde şiire dair görüşlerini belirtmiştir. O, sözün anlamını ve değerini ölçerken şeriata uygunluğuna bakmıştır.

Attâr'ın irfânî gazelleri ilahi aşkı yansıtmaktadır. Attâr'a göre dünyadaki bütün varlıklar Allah'a ulaşmayı arzulamaktadır ve Hakk'ın muhabbetini kabul eden insan dünyada üstün bir değere haizdir ve ancak insan kemal mertebesine ulaştıkça Allah'ın yeryüzündeki halifesi olabilme özelliğini elde eder (Zerrînkûb, 1389, s. 222). Bu bağlamda yeryüzü Allah'ın nurunun tecelli ettiği yerdir. Attâr Arapça kökten türeyen arş, şeriat ve şiir kavramları üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre arş, şeriat ve şiir, yaratılmışlar âleminin varlığının sebebi değil, yaratılmışlar âleminin süsüdürler. Bu üç hakikatten âleme nurlar yansır. Hakk'tan arşa yansıyan rahmet nuru arştan varlıklar âlemine yansır. Şeriat ise Allah'ın Hz. Peygamber'e buyurduğu sırlardır. Bu sırların ışığı, ilim ve hikmet olarak insanların gönlüne yansır. Şiir de bu sıfatlara sahiptir ve bir nurdur. Onun ışıltısı her iki cihanı süslemiştir (Pûrcevâdî, 1366, s. 411). İnsanın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olması onun Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmesiyledir. Bu da ancak insanlığı doğru ve güzel işlere sevk eden Hakk'ın kelamı gibi içeriği temiz, saf ve özlü sözler olan şiirlerle mümkündür:

شعر و عرش و شرع از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند

نور گیرد چون زمین از آسمان زین سه حرف یک صفت هر دو جهان (Attâr, b-1388, s. 149)

Şiir, arş ve şeriat birbirinden türediler, iki âlem bu üç kelimeyle bezeneli

Yeryüzünün gökyüzünden aydınlanması gibi, bu üç kelime, iki âlemin bir sıfatı oldular

Söze kıymet veren Attâr'a göre şiir, manzum sözdür. Kalam; her iki âlemin, dünya ve ahiretin, özüdür, esasıdır. Hatta kelamın makamı arştan daha üstündür. Allah, bütün varlığı "ol" sözü ile yaratmıştır. Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerinin övünç kaynakları kalam idi. Hz. Musa Kelîmullah, Hz. İsa Kelimetullah'tı. Hz. Muhammed miraç gecesinde sözün sultanıydı. Hakk sırrını peygamberlere söz ile bildirdi. Kutsal kitaplar Allah-u Teâlâ'nın peygamberlerin gönlüne inzal ettiği sözlerdir. Bezm-i Elest'i söz ile kararlaştırıldı. İnsanın maddî âlemde hissi, akli, mümkün ve gayri mümkün her şeyi idraki sınırlıken söz sınırsızdır. Nazmı nesre üstün tutan Attâr, aruz vezniyle sözün kemale erdiğini beyan etmiştir. Veznin sihirli bir özelliğe sahip olduğuna inanan Attâr'a göre şiir, nesirden daha iyidir, yaratılış esrarının ve yaratılmışlar âleminin üzerindeki perdeyi kaldırır (Pûrcevâdî, 1366, s. 408-409).

Şiirin şeklinden de gafil olmayan Attâr şiiri, nazmı ve vezni yüzünden nesre üstün tutmuş, bu görüşünü teorik ve felsefi olarak delillendirmeye çalışmıştır. O, veznin şiire kattığı hususiyetleri dile getirerek veznin büyüleyici özelliğiyle sözü tamamladığını ifade etmiştir. Ona göre; yaratılış sırlarını sıradışı, seçkin bir şekilde beyan etme kudretine sahip olan şair şiirleriyle yaratılmışlar âlemi üzerindeki sır perdelerini kaldırabilir. Yaratılmışlar âleminde varlıklar birbirlerinden farklı olmalarına karşın aralarında bir düzen ve tenasüp vardır. Şiir âleminde de, yaratılmışlar âlemindeki varlıklar gibi, farklı kelimeler vardır. Aynı şekilde yaratılmışlar âleminde her varlığın bir zahirî bir de bâtinî yönü olduğu gibi kelimelerin de zahirî ve bâtinî boyutu vardır (Pûrcevâdî, 1366, s. 409-410). Kelimelerin her iki dünyada önemine vurgu yapan Attâr'a göre etkileyici söz elbette sıradan sözden daha kıymatlidir, zira Allah insanlara emir ve yasaklarını etkileyici olan kitap ile bildirmiştir. Bu bağlamda söz-kelam vezinli şiirle bu özelliği kazanır:

بود روزی حلقه ای پُر اهلِ فضل	هر کسی می کرد حرفی نیز نقل
تا سخن آمد به شعر و شاعری	هر کسی می گفت حرفی سرسری
دَم و مدح شعر می گفتند باز	شد سخن هر دو قوم آنجا دراز
بومحمد ابن خازن، پیش رفت	در کمال شعر بیش اندیش رفت
گفت هم موزون و هم زیباست شعر	در حقیقت «احسنُ الاشیا»ست شعر
زانکه بر هر چیز کامیزد دروغ	تا ابد آن چیز گردد بی فروغ
گفت نیکو را کند، در حال، زشت	ور بود نیکو نیکوتر از بهشت
کذب اگر در شعر گردد آشکار	در جوار شعر گردد چون نگار
آنچه کذب از وی چنین زیبا شود	می سزد گر «احسنُ الاشیا»شود
آنچه زیبا می شود از وی دروغ	صدق او را چون بود با رب فروغ؟
چون شنیدند این دلیل اهل هنر	متفق گشتند با او سر به سر
شعر را کردند بهتر چیز نام	کی تواند بود از این برتر مقام

(Attâr, b-1388, s. 50)

Fazilet ehli ile dolu bir meclis vardı; herkes bir Őeyler naklediyordu

Söz, Şiir ve Őairliđe gelince; herkes d ŐiŐnmeden konuŐuyordu

Şiiri yerip övüyorlardı; her iki tarafın sözleri uzadı gitti

Ebu Muhammed İbn H zen,  ne ıktı; Şiirin mükemmelliğiyle ilgili çokça d ŐiŐnceler sarf etti

Dedi Şiir hem vezinli hem güzeldir; aŐında “her Őeylerden daha güzeldir” Şiir

Yalanın karıŐtıđı her Şey; sonsuza dek karanlığa b r n ir

Güzel sözü çirkin yapar hemen; ve iyi sözü cennetten de güzel

Şiirde aşikâr olursa yalan; döner durur Şiirin etrafında sevgili gibi

Onun yalanı böylece g zelleŐtiđinde; “her Őeylerden daha güzel” olmaya değer

Onun yalanı g zelleŐtiđinde; sadakati ey Allah’ım nasıl aydınlanır?

Hüner ehli bu delili duyduklarında; onunla tamamen hemfikir oldular

Şiiri her Őeyden daha güzel buldular; bundan daha iyi bir makam nerde bulunur dediler

Yaşadığı dönemde Şiir ve Őairliđe dair tartıŐmalara katılan Attâr görüşünü beğendiği kişiye Şiirinde yer vererek doğru bulduğu Şiir anlayıŐını ifade etmiştir. Şairler arasında sözünün muteber olduğu anlaŐılan Ebu Muhammed İbn H zen’in d ŐiŐnceleri herkes tarafından kabul görmüştür. İbn H zen’in d ŐiŐnceleri ile Şekillenen Şiir anlayıŐına göre; hakikatten izler taŐımayan Şiir kalıcı olmaz, yalan, Şiiri yokluğa sürükler. Şiire estetik değer katan edebî sanatlardaki abartılar, söz oyunları ve yalanlar Şiirde mubahtır ancak hakikat ıŐıđının yansıdağı Şiirler kalıcıdır. Bu doğrultuda Şiirde yalanın ne ölçüde olduğu önemlidir.

Sa’di-i Őir zi ( . 691) Şüphesiz İnan edebiyatında hikmet içerikli ahl ki öğretinin en bilindik ismidir. Bu bağlamda Şiirin anlam boyutunun ön planda olduğu ahl ki hususlarda nasihat içeren birçok Şiiri vardır (Kol hiy n ve P rhaydarb ği, 1397, s. 153). Nizamiye Medreselerinde eğitim almıŐ ve hoca olarak görev yapmıŐ olan (Ő fe’i, 1384, s. 133) Sa’di insan olmanın değerini her Őeyden  st n tutmuş, bilinçli bir eğitici olarak ahlak anlayıŐını ve dinî görüşlerini Şiirinde baŐarılı bir Şekilde yansıtmiŐtır (Kol hiy n ve P rhaydarb ği, 1397, s. 154). İnsan ruhundan anlayan, karakterini ve Őahsiyetini çok iyi çözmüŐ olan Şair, toplumun her kesiminden insan manzaralarını Şiirlerine ustaca taŐıyabilmiŐtir. Eserlerinde kişinin eksikliklerini, zaaflarını, yeteneklerini ve olumlu yönlerini gerçekçi bir üslupla göstermiŐtir (Y sufi, 1387, s. 25-30). İyiliklerin ve kötülüklerin, güzelliklerin ve çirkinliklerin i içe olduğu dünyada insana dair her konuyu bazen yanyana bazen de zıtlıklarla oldukça açık ve anlaŐılır bir üslupla okuyucunun gözleri önüne sermiŐtir.

Sa’di-i Őir zi mutlak bir müridi olmasa da Eb  Hafs Őeh beddin  mer es-Sühreverdi’nin ( . 632) sohbetinde bulunmuŐ onun tasavvufi d ŐiŐncesine v kif olmuştur (Saf , 1388, s. 109). Adalet, iyilik, tevazu, kanaat, Allah’ın zikri, Őükür, tövbe gibi konulara yer verdiği eserlerinde halkı eğitmeyi ve ahl ki güzellikler kazandırmayı istemiŐtir. Sa’di yüksek düzey Arapça bilgisine rağmen manayı gölgede

bırakacak zor terkipler kullanmamıştır (Kolâhçeyân ve Pûrhadarbîgî, 1397, s. 150). Bir sûfî olmasa da sûfî şairlerin olumlu bakış açılarını şiirine aksettirmiştir. Şiirleri sıradan halkın anlayacağı kadar sade ve bir o kadar da zariftir:

ایبھالیناس جهان جای تن آسانی نیست	مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست
خفتگان را خیر زمزمه مرغ سحر	حیوان را خیر از عالم انسانی نیست
داروی تربیت از پیر طریقت بستان	کادمی را بتر از علت نادانی نیست
روی اگر چند پری چهره و زیبا باشد	نتوان دید در آینه که نورانی نیست
شب مردان خدا روز جهان افروزست	روشنان را به حقیقت شب ظلمانی نیست
پنجه دیو به بازوی ریاضت بشکن	کاین به سرپنجگی ظاهر جسمانی نیست
طاعت آن نیست که بر خاک نهی پیشانی	صدق پیش آر که اخلاص به پیشانی نیست
حذر از پیروی نفس که در راه خدای	مردم افکن تر ازین غول بیابانی نیست
عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند	مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست
با تو ترسم نکند شاهد روحانی روی	کالتماس تو به جز راحت نفسانی نیست
خانه پرگندم و یک جو نفرستاده به گور	برگ مرگت چو غم برگ زمستانی نیست
ببری مال مسلمان و چو مالت ببرند	بانگ و فریاد برآری که مسلمانی نیست (Külliyât-ı Sa'dî, 1385, s. 946-947)

Ey insanlar, dünya bedeninin semizleştirileceği yer değildir; bilge kişinin dünyaya meyletmesi uygun değildir

Gaflet uykusundakiler sabah bülbülün ötüşüne, hayvanlar insanlar âlemine vâkıf değildir

Bilgi ilacım tarikat pîrinden al; zira kişi için cahillikten daha kötü bir hastalık yoktur

Yüz, her ne kadar güzel ve melek çehreli olsa da; nurani olmadıkça aynada görünür değildir

Gece Allah adamları ciham aydınlatırlar, gönlü aydın olanlar için aslında gece karanlık değildir

Şeytanın elini riyazet pazusu ile bük; bu, görünen cismani güçle yapılacak bir iş değildir

Alnım yere koymak ibadet değildir; sadakati öncü edin çünkü ihlas alnla değildir

Nefsine tabi olmaktan sakın çünkü Allah yolunda; insanı bu çöl şeytanından daha çok aldatan yoktur

Âlim, âbid ve sûfî hepsi yoldaki çocuklardır; varsa adam Allah'ı bilen âlimden başkası değildir

Korkarım ilahi mârifet senin nasibin olmaz; çünkü duan nefsinin rahatından başka bir şey için değildir

Ev buğdayla dolu fakat bir arpa dahi mezara göndermemiş; kış azığının gamı kadar ölüm korkun yoktur

Götürüyorsun Müslümanların malını ve senin malını götürdüklerinde; böyle Müslümanlık olmaz diye bağırıp çağırıyorsun

İnsan ile hayvanı birbirinden ayıran en önemli özelliğin idrak olduğuna vurgu yapan şair kişinin şekli vasıfları ile değil gönül güzelliği ile varlığını değerli kıldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda şiiri ile kişiyi maddi âleme değil manevi âleme ulaştıracak ahlâkî öğütler vermiştir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672) tasavvufi merhaleleri tecrübe eden bir kişi olarak hikmet şiirinin doruk noktası olarak görülmektedir. Senâî ve Attâr'ın mirası üzerine şiirini inşa eden (Attâr, a-1388, s. 21) Mevlânâ, uzun süre Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin rehberliğinde batın ilimlerle meşgul olmuştur. Müritlerine vaaz eden, dinî kuralları harfiyen uygulayan, herkesin sevip saygı duyduğu vakar sahibi Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'î ile tanıştıktan sonra büyük bir değişim geçirmiştir. Kendi ifadesiyle:

زاهد بودم ترانه گویم کردی سر فتنه بزم و باده جویم کردی

سجاده نشین باوقارم دیدی بازچه کودکان کویم کردی (Belhî, 1386, s. 1471)

Zahittim, şarkılar söyledin; fitne meclisinde kadeh arayan yaptın

Vakarla seccadesinde namaz kılan biri olduğumu gördün; sokağımdaki çocukların oyuncağı yaptın

Mevlânâ'nın düşünce ve duygu dünyasını; varlık-yokluk, insan ve Allah düşüncesi oluşturmaktadır. Ona göre; sonsuz olan âlem daima genişlemektedir ve birbirinin zıttı olan varlık ve yokluğun çatışması kâinattaki değişimi gözle görülür kılmaktadır (Belhî, 1387, s. 47-54). Dünyada adem yani yokluk tam anlamıyla bir yokluk değildir sadece şekillerin sürekli değişmesidir. İnsan, cihan ile cihanın canı olan Allah'ı hissedeceği bir noktada durmaktadır ve bu nokta kâinattaki en yüksek makamdır çünkü mutlak olan Allah'ın cilveleri onda müşahede edilmektedir. Bu bağlamda insan "küçük âlem"dir. Allah, bütün kâinata nüfuz etmiştir ve onu ispat etmek için deliller öne sürülemez, zira hiç kimse güneşten bir kanıt istemez. Mevlânâ varlığın ruhu olan Allah'ın varlık âleminde kendini kullarına gösterdiğine inanmaktadır. Kulların mutlak varlığı kavramasının önündeki en büyük engel maddedir. Ona göre madde nasıl insanı manevi boyutundan uzaklaştırıyorsa özünün yansıtmayan sözler de insanı yanıltır ve hakikatten uzaklaştırır. O, Mesnevî'de kişinin gereksiz ayrıntılara takılarak hikmetli kassaların özünü kavranmamasını ahmaklıkla nitelediği pek çok hikâyeye yer vermiştir. Bunlardan bir tanesi de Kelile ve Dimne hikâyesinin vermek istediği mesaja kulaklarını tıkayan ve hikâyenin yanlış yerinde mantık arayan bir ahmağın durumudur:

تا همی گفت آن کلیله بی زبان؟ چون سخن نوشد ز دمنه بی بیان؟

ور بدانستند لحن همدگر فهم آن چون کرد بی نطقی بشر؟

در میان شیر و گاو آن دمنه چون شد رسول و، خواند بر هر دو فسون؟

چون وزیر شد گاو نیبیل؟ چون ز عکس ماه، ترسان گشت پیل؟

این کلیله و دمنه جمله افتر است
ور نه کی با زاغ و لکلک را مری است؟

ای برادر، قصه چون پیمانہ بی است
معنی اندر وی مثال دانه بی است

دانه معنی بگیرد مرد عقل
ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

ماجرای بلبل و، گل گوش دار
گر که گفتی نیست آنجا آشکار (Zemânî, 1388, s. 883-884)

O dilsiz Kelile (çakal) nasıl konuştu? Dilsiz Dimne'yi (çakalı) nasıl işitti?

Ve birbirleriyle konuşsalar dahi, insan konuşamayan onları nasıl anlar?

Aslan ve ineğin arasında Dimne nasıl elçi oldu ve her ikisini etkiledi?

Asil inek nasıl aslana vezir oldu? Fil, ayın yansımından nasıl korktu?

Bu Kelile ve Dimne baştan aşağı yalandır, yoksa karga ile leyleğin kavga ettiği nerde görüldü?

Ey kardeş! Kıssa bir ölçek gibidir, içindeki mana, tane misalidir

Akıllı kişi mana tanesini alır, ölçeye bakmaz, her ne kadar ölçekle alsın da

Bülbül ile gülün hikâyesini dinle, aşikâr olmadığını söylesen de

Kelamı bir kâse gibi gören şair için her türlü sözün manayı barındıran bir araç olduğunu söylemek mümkündür. Mevlânâ gazellerinde de aynı konuya değinmiş bu kez kelamı bir kuş yuvasına manayı da ona yerleşen bir kuşa benzetmiştir. Ona göre lafız beden, mana ruhtur. Mananın ulaştığı yerde şeklin bir hükmü yoktur. Bu bağlamda mananın ruhani-ilahi bir boyutu vardır:

چه تعلق آن معانی را به جسم
چه تعلق فهم اشیا را به اسم؟

لفظ چون و کرسست و معنی طایرست
جسم جوی و روح آب سایر است

او رواناست و تو گویی واقفست
او دوانست و تو گویی عاکفست (Belhî, 1389, s. 283)

O mananın cisimle nasıl bir bağı var; eşyayı anlamakla ismin nasıl bir ilgisi var?

Kelime yuvadır ve mana kuştur; cisim ırmaktır ve ruh akan sudur

O, akar sen durur sanırsın; o, hareket hâlinedir zira sen sakın sanırsın

Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792) İran'ın tasavvufî gazel yazar en büyük şairi unvanına sahiptir. Akli ilimlerle insanın hakikat bilgisine erişemeyeceğine kanaat getiren Hâfız-ı Şîrâzî, sûfilerle tekkelerde bir araya gelmiş, onlarla meşveret etmiş fakat tekkelerde de aradığını bulamamıştır (Rehberî, s. 1391, s. 26-27). Hayatı boyunca ne sûfilere tam olarak bağlanmış ne de kendini onlardan tam olarak soyutlamıştır. Sûfilerin talim ve terbiye şeklini, öğretilerini kabul etse de yaşadığı dönemdeki sûfilerin davranış biçimlerini, riyakârlıklarını ve gösteriş ehli olmalarını eleştirmiştir (Zerrînkûb, 1389, s. 278). Yaşadığı dönemde dinin bir gösteriş aracı olması şairin klasik anlamdaki dindar kişilerin davranışlarından sakınmasına ve dindar değilmiş gibi rindane bir eda takınmasına sebep olmuş gibidir.

Zira Moğol döneminde yaşayan Şîrâzî döneme hâkim olan siyasi ortam yüzünden şiirlerinde eleştiri, mizah, yergi unsurlarını kullanarak dönemin zalim yöneticilerini, sahte din adamlarını ve sûfleri kapalı bir dille yermiştir.

Manaya kıymet veren şairler şiirlerinde ahlâkî öğretilerini dile getirmişlerdir. Hâfız-ı Şîrâzî kendine özgü bir şekilde dinî inancın ve ibadetin en büyük afeti olarak gördüğü riyakârlığı; hâkim, fakih, muhtesib ve vaaz kisvesi altında eleştirmiştir. Bu eleştirilerinde zühd, sûfî, şeyh gibi dinî terimlerin karşısına içki, kadeh, meyhane gibi birbirine zıt kavramları bir arada kullanarak şiirlerinde siyasi ve toplumsal mesajlar vermiştir. Hâfız'ın 227. gazeli bu duruma verilebilecek örneklerdendir:

گر چه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
 رندی آموز و گرم گن که نه چندان هنر است ختیوانی که ننوشد می و انسان نشود
 گوهر پاک بپاید که شود قابل فیض و نه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود
 اسم اعظم بگند کار خود ای دل، خوش باش که به تلبیس و حیله، دیو مسلمان نشود
 عشق می‌ورزم و امید که این فنّ شریف چون هنرهای دگر موجب جرمان نشود
 دوش می‌گفت که فردا بدهم کام دلت سببی ساز خدایا که پشیمان نشود
 حسن خلقی ز خدا می‌طلبم خوی تو را تا دگر خاطر ما از تو پریشان نشود
 نره را تا نبُود همتِ عالی حافظ طالبِ چشمه خورشید درخشان نشود (Hâlikî, 1382, s. 557)

Her ne kadar şehrin vaizine bu söz ağır gelse de; riyakârlık yaptığı ve yalan söylediği sürece Müslüman olmaz

Bir mahâret olmasa da rintlik öğren ve cömertlik yap; şarap içmeyen hayvan insan olmaz

İhsana nail olmak için temiz bir öz gerekir; yoksa her taş, toprak inci ve mercan olmaz

Ey gönül! İsm-i A'zam bildiğini yapar, sen rahat ol; oyunlarla ve hilelerle şeytan Müslüman olmaz

Bu mübarek fenne aşk besliyorum ve ümit; diğer sanatlar gibi ümitsizliğe sebep olmasın diye

Dün gece gönlünün arzusunu yerine getireceğim diye söylüyordu; ey Allah'ım bir sebep yarat da pişman olmasın

Allah'tan senin için güzel bir huy diliyorum; artık gönlümüz senin yüzünden perişan olmasın diye

Ey Hâfız! Zerrenin yüce himmeti yoksa; parlak güneşin kaynağından talebi olmaz

Hâfız'ın sıradan, dindar kişilerin söz ve davranışlarına mesafeli olması ve rindane bir tavır takınması araştırmacıları onun melametî olduğunu düşünmelerine, şiirlerinde melametî olduğuna dair ipuçları aramalarına sevk etmiştir. Bazı araştırmacılar ise onun melametî olmadığına fakat melametîliğe eğilimi olduğuna kanaat getirmişlerdir. Şairin yaşadığı dönemde herhangi bir yere bağlı olmadığını düşünenler de vardır (Vecdânî, 1388, s. 177). İranlı araştırmacı Zerrînkûb şairin melametîliğe dair bir bilgi birikimi

varsa bunun ancak kitaplar aracılığıyla olabileceğine değinmiştir (1389, s. 280). Zebîullah Safâ da şairin belli bir tasavvufî tarikata bağlı olmadığını, şer'i ilimlere bağlı bir âlim olarak irfan meşrepli biri olduğunu ifade etmiştir (1388, s. 181). Hâfız-ı Şîrâzî'nin belli bir tasavvufî öğretiyeye dayanmaksızın dönemin riyakâr zahitleriyle bir mübarezeye girmesi onun melametî olarak algılanmasına sebep olmuştur diyebiliriz.

Hâfız-ı Şîrâzî, Senâî'nin başlattığı aşk ve tasavvuf içerikli şiirleri birbirine mezcederek yeni bir üslup oluşturmuştur. O, kendinden önceki şairlerin şiir mirasına sıkı sıkıya bağlı kalarak yazdığı aşk içerikli irfânî şiirleriyle klasik Fars şiirine noktayı koyan şair unvanını almıştır zira kendisinden sonra şiirde bir düşüş yaşanmıştır. Tasavvufî düşüncenin toplumun her bir zerresine nüfuz ettiği bir dönemde yaşayan şair, Sa'dî-i Şîrâzî'ye ve Mevlânâ'ya öykünmüş, Sa'dî'nin şiir dilini Mevlânâ'nın düşünceleriyle harmanlayarak siyasi ve içtimai meseleleri alegorik bir üslupla kaleme almıştır (Şemîsâ, 1386, s. 133-135). Şiirlerine tasavvufî düşünce, terim ve öğretilerinin yansıdığı şairin gazelleri onun hal, davranış ve düşüncelerini yansıtmaktadır.

Hâfız-ı Şîrâzî irfânî ve hikemi mefhumları, zihnindeki zarif hayallerini ve anlaşılması büyük dikkat isteyen düşüncelerini az kelime ile akıcı ve doğru biçimde dile getiren ender şairlerdendir (Safâ, 1388, s. 179). Avamın anlayamayacağı bir dil kullanan şairin gayb âleminde beslenen şiiri çoğu zaman şerhe muhtaçtır (Recâyî, 1389, s. 14-15).

Hâfız-ı Şîrâzî farklı yorumlanabilecek, değişik anlamlara gelebilecek şiirlerinde dinî vecibelerin yerine getirilmesini tavsiye etmiştir. Şiirlerinde insanlara kötülük yapılmasını ve çirkin konuşulmasını uygun görmemiştir. Kişinin topluma zarar vermedikçe, kan dökmelikçe içki içmek gibi bireysel günahlarına göz yumulabileceğini ifade ettiği görülmektedir:

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم وان چه گویند روا نیست، نگوییم رواست

چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم؟ باده از خون رزان است، نه از خون شماس

این چه عیب است کز آن عیب خلل خواهد بود؟ و رُبُود نیز چه شد، مردم بی عیب کجاست؟ (Rehberî, 1391, s. 31)

Allah'ın farzlarını yerine getirelim; söylenmesi reva olmayan şeyleri söylemeyelim

Ne olur sanki sen ve ben birkaç kadeh şarap içsek? Şarap üzüm ağacının kanından yapılır, sizin kanınızdan değil.

Fesada sebep olacak içki içmenin neresi kötü; kötü de olsa ne önemi var? Kusursuz insan hani nerede?

Sonuç

İranlı bazı şair ve yazarların modern düşünce ve akımların etkisiyle klasik şiire yönelttikleri en belirgin eleştirilerinin klasik dönem şiirlerinin içinin boş olduğu, topluma katkı sağlamadığı, şiirde şeklin merkeze alındığı ve mananın ötelendiğinin olduğu söylenebilir. Oysaki tasavvufî İran görüşünün yansımaları olan tasavvufî şiirler insanları güzel davranışlara sevk eden, çirkin davranışlardan sakındıran mananın ön planda olduğu, içeriğin merkeze alındığı şiirlerdir. Tasavvufî mensur eserlerin ortaya koyduğu dinî ölçütleri dikkate alarak şekillenen tasavvufî İran şiirlerinde şairler insanları eğiten, onları ahlâkî olarak güzel davranışlara yöneltten şiirler kaleme almışlardır. Ahiret inancını merkeze alan şairler insanları İslam dininin onayladığı davranışlara sevk etmeye, yanlış bulduğu davranışlardan

sakındırmaya çalışmışlardır. Kaside şairlerinin de etkilendiği tasavvufî İran şiir anlayışı onları, methiye yazarak geçimlerini sağlasalar dahi, ideal olan şiirin aslında ahlâkî ve insani boyutu olan şiirler olduğunu ifade etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda insanlara el açan ve maddi bir kazanç elde etmek için şiirler yazan birçok şairin hayatlarının sonraki evrelerinde dinî ve ahlâkî içerikli şiirlere yöneldikleri görülmüştür.

Tasavvufî şiirinin şekillenmesinde ilk akla gelen isimlerden olan Senâ-i Gaznevî şiirlerinde kişiye gönlünü dünya makamlarına bağlamamasını, kibirden kaçınmasını, tevazuya yönelmesini, dinî emirlerin gerçek manasına vakıf olmaya çalışmasını önermiş, iyi ve kötü davranışların ahirette karşılığını bulacağını dile getirmiştir. Ferîdüddin Attâr Nişâbûrî şiir, arş ve şeriat kavramlarının aynı harflerden türetildiğine değinerek söze yani şiire verdiği kıymeti ortaya koymuştur. Şiiri değerli kılan unsurun içeriği olduğuna değinen şair şiirlerin sıradan sözden ayrılarak etkileyici bir boyut kazanması için aruz vezni ve edebî sanatları gerekli görmüştür. Tasavvuf şairlerinin şiirlerinde manayı önemsel de şiirin şekinden de gafil olmadıklarının göstergesi olan Attâr'ın görüşlerinin diğer şairleri de etkilemiş olması muhtemeldir. Sa'dî-i Şîrâzî tasavvufî bir öğretiyeye resmen bağlı olmasa da dinî, hikmetli ve ahlâkî boyutu olan birçok şiiriyle İslam dünyasında örnek alınan bir şairdir. İslâmî öğretiyeye kapsamlı bir şekilde manzum eserlerinde yer veren Sa'dî insan için en büyük afetin cahillik, en büyük erdem ise Allah'ı bilmek olduğunu ifade etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kişinin her türlü çirkin davranıştan sakınarak, dinî öğretilere uygun davranarak Allah'ın istediği insan-ı kâmil mertebesine ulaşabileceğini ifade ettiği şiirlerinde yer verdiği hikâyelerde okuyucuya anlatımın özünü kavramasını ve gerekli dersi almasını tavsiye etmiştir. Şemseddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî şiirlerinde halis dinin önündeki en büyük engelin riyakârlık olduğunu beyan etmiş, yaşadığı dönemde riyakârlık hastalığına yakalanan din adamlarını şiddetle eleştirerek kişinin temiz bir özünün olmasına verdiği değere vurgu yapmıştır.

İslâmî öğretinin şiirlerinde ifade bulduğu şairlerin her birinin yaşadıkları dönemlerde iyi birer düşünür oldukları söylenebilir. Her biri şiirini şekillendirirken inanç, düşünce ve bilgi birikimlerini ortaya koydukları şiirlerinde ahiret inancını şiirlerinin merkezine koymuşlardır. Nasıl söylediklerinden ziyade ne söylediklerine dikkat eden şairler şiirlerinde bireysel duygularının yanında toplumsal bakış açılarını da yansıtmışlardır. Bu bağlamda şiirlerinde topluma karşı duydukları sorumluluk duygusuyla anlamı ön planda tutan şiirler kaleme almışlardır. çalışmada ismi anılmayan birçok tasavvufî içerikli şiir yazan İranlı şairden bahsetmek mümkündür. Genel olarak klasik dönem İran şairinin şiirlerinde insanlığın yüce değerlerinin ifade edilmesini, insanı doğruya, iyiyeye ve güzele yönlendiren şiirleri canı gönülden benimsedikleri söylenebilir. Bu yüzden klasik İran şiirlerinin bireysel duyguları içeren, âşık-maşuk ilişkisinden öteye geçemeyen aşk gazellerini ya da kişisel çıkarlarla yazılan methiye şiirlerini içerdiği eleştirilerine temkinle yaklaşılması daha doğru olabilir.

Kaynakça

- Ahundzâde, M. F. A. (1351). *Makâlât-ı Fârsî*. Tahran: çaphâne-i Zîbâ.
- Ahundzâde, M. F. A. (1395). *Mektûbât-ı Kemal'üd-devle ve Molhekât-ı ân*, Derleyen: Ali Aşğar Hakdâr, Başgâh-i Edebiyât: Belli değil.
- Attâr, F. (a-1388). *Mantku't-Tayr*. Mukaddime, tashih ve telikat: Şefî'î Kedkenî, M. R., Tahran: İntişârât-ı Sohen.
- Attâr, F. (b-1388). *Musibetnâme*. Mukaddime, tashih ve telikat: Şefî'î Kedkenî, M. R., Tahran: İntişârât-ı Sohen.
- Barzger Hâlikî, M. R. (1382). *Şâh Nebât-ı Hâfız*. Şerh-i Gazelhâ-yi Hâfız, Tahran: İntişârât-ı Zevvâr.
- Belhî, C. M. (1386). *Külliyat-ı Şems*. Tashih: Bedüzzaman Fürûzanfer, Tahran: İntişârât-ı Hermes.

- Belhî, C. M. (1387). *Gazeliyât-ı Şems-i Tebrîz*. Cilt 1, mukaddime, seçki ve tefsir, Muhammed Rızâ Şefî'î Kedkenî, Tahran: İntişârât-ı Sohen.
- Belhî, C. M. (1761). *Külliyat-ı Şems*. Tashih: Bediüzzaman Fürûzanfer. Tahran: İntişârât-ı Hermes.
- Belhî, C.M. (1389). *Mesnevi-yi Ma'nevî*. Tashih, Tevfik Suphânî, Tahran: İntişârât-ı Rûzne.
- Dergâhî, M. (1378). “Nakd-i Edebî der Sedde-i Pencom-i Hicrî”, *Zebân ve Edeb, Mecelle-i Dâneşkede-i Edebîyât-i Fârsi ve Zebânâ-yi Hâricî-yi Dâneşgâh-i Allâme Tabâtabâyî*, şomarehâ-yi 7- 8, sal-i devvom, s,109-119.
- Gazzali, M. (ty.). *Kimyâ-yı Saâdet*. C. 1-2, çeviren, Meyan, A.F., İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hucvîrî, H. A. C. (1926). Keşfü'l-Mahcûb, çalışma, Jokovski, V. Leningrad, Der matba-ı dâr-ül-ulum-i ittihâd-i Cemâhîr-i Şûrevî-yi Sosyalisti.
- Hüsrevî, M.; Beyât, A. R. (1387). “Movâcehe-i Câmi 'e-i İranî der Beraber-i Solte-i Arâb-i Moselmân der Seddehâ-yi Evvel u devvom-i Hicrî”, *Ferhâng, Vîje-yi Tarih*, 67, Payez 87, s. 117-155.
- Kolâhçeyân, F.; Pûrhaydarbigî, N. (1397). “Te'amolî ber Kârkerd-i Me'anî ve Belagî-i Telmih der Gazel-i Sa'dî ”, *Pejûheşnâme-yi Edeb-i Ğenayi-i Daneşgâh-i Sistan u Belûçîstân*, sal-i 12, Şomare-i 30, s. 143-164.
- Pûrcevâdî, N. (1366). “Nakd-i Felsefi-yi Şiir az Nazar-ı Atta ve Avfî”, *Meâref, Doure-yi çehârom*, şomâre-yi 3, s. 405-420.
- Recâyî, A. A. (1389) *Ferheng-i Eş'ar-ı Hâfiz*. Tahran: İntişârât-ı İlmî.
- Rehberî, H. (1391) *Divân-ı Hâfiz-ı Şîrâzî*. Tahran: Neşr-i Safî Alişâh.
- Safâ, Z. (1386). *Tarih-i Edebiyat-i İran*. C. 1, özet, Torâbî, M., Tahran: İntişârât-ı Kaknûs.
- Safâ, Z. (1388). *Tarih-i Edebiyat-i İran*. C. 2, özet, Torâbî, M., Tahran: İntişârât-ı Firdevsî
- Seccâdî, S. (1388). *Gozîde-i Eş'ar-ı Hakânî Şîrvânî*. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Senâî, G. (1362). *Divân-ı Senâî*. mukaddime, alt yazı ve fihrist, Redvâ, M., Tahran: İntişârât-ı Senâî.
- Şâfe'î, H. (1380). *Zindegî ve Şîr-i Sed Şa'ir, ez Rûdeki tâ İmrûz*. Tahran: Kitab-ı Hurşid
- Şâhrohî, S. A. (1387). “Celvehâ-yi ez Teâmol-i Ferheng-i İranî İslâmî der Garn-ı Devvom-i Hicrî”, *Ferheng*, 67, s. 181-214.
- Şemîsâ, S. (1386). *Seyr-i Gazel*. Tahran: Neşr-i İlm.
- Şemîsâ, S. (1391). *Nakd-ı Edebî*. Tahran: Neşr-i Mîtrâ.
- Şîrâzî, S. (1385). *Külliyât-ı Sa'dî*. Tashih, Feruğî, M. A. , Tahran: İntişârât-ı Hermes.
- Vecdânî, F. (1388). “Nakd-ı ber İntisâb-ı Hâfiz be Tarîkâ-i Melâmet”, *Mecelle-yi Dâneşkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsanî*, sal 17, şomâre-yi 64, s.171-191.
- Yûsufî, G. (1387). *Gülistân-ı Sa'dî*. Tahran: İntişârât-ı Herezm.
- Zemânî, K. (1388). *Şerh-i Camî', Mesnevi-yi Ma'nevî*, Defter-i Devvom. Tahran: İntişârât-İttilâat.
- Zemânî, K. (1389). *Şerh-i Camî', Mesnevi-yi Ma'nevî*, Defter-i Evvel. Tahran: İntişârât-İttilâat.
- Zerrînkûb, A. H. (1389). *Bâ Kârvân-ı Holle*. Tahran: İntişârât-ı İlmî.